

## デリダのハイデガー講義について

著者	加藤 恵介
雑誌名	神戸山手大学紀要
号	16
ページ	89-98
発行年	2014-12-20
URL	<a href="http://id.nii.ac.jp/1084/00000655/">http://id.nii.ac.jp/1084/00000655/</a>

# デリダのハイデガー講義について

## Derrida's Lecture on Heidegger

加 藤 恵 介

キーワード：デリダ、ハイデガー、存在の問い、歴史

### 要 旨

déconstruction（脱構築）という用語は、当初『ハイデガー講義』において、ハイデガーのいう Destruktion（解体）の訳語の一つとしてのみ用いられ、デリダがこの語を自らのものとして用いるのは、この後の『グラマトロジーについて』における「現前の形而上学の脱構築」からである。この講義の示すハイデガー解釈は、デリダの「脱構築」がどのようにハイデガーを反復し、そこにいかなる選択が働いていたのか、検討するための示唆を与える。

デリダが1964年から65年にかけて高等師範学校で行ったハイデガー講義が2013年秋に刊行された。目下わかる範囲では、この後彼の思索を特徴づける用語となった *déconstruction*（脱構築）が初めて現れるのはこの講義においてである。しかしここでは、この語はハイデガーが『存在と時間』でいう存在論の歴史の Destruktion（解体）に対応する訳語の一つとしてのみ用いられている。つまりこの用語はまずハイデガーの企図をいう用語として用いられており、この語が彼自身のものとして用いられるのは、この講義の後に出版された『グラマトロジーについて』における「現前性の形而上学」の「脱構築」としてであるが、この表現もこの講義ではハイデガーの企図を呼ぶものである。

このことは、デリダのいう「脱構築」が、一面ではハイデガーの試みた「解体」の企図の継承、反復として開始されたことを示している。ここでは、この講義のハイデガー解釈から、デリダがどのようにハイデガーを反復し、そこにいかなる選択あるいは回避が働いていたのか、その一端を明らかにすることを試みる。

### 1. 「解体」と「脱構築」

この講義は『ハイデガー：存在の問いと歴史』と題されており、ハイデガーが『存在と時間』で企てた「存在の意味への問い」と、その後の「存在の歴史」の思索への移行を扱っている。題名が「存在」の「問い」であって「存在論」ではないのは、「存在論」という概念自体を放棄したハイデガーの意図を汲んでのことである（HQ23）。

ハイデガーは『存在と時間』序論において、その第二部を「時間性的問題構成を手引きとして存在論の歴史を現象学的に解体する」ことにあてると予告しているが（SZ39/上102）、実際には『存在と時間』は第一部第二編までしか公刊されなかった。この解体については、序論の第6節「存在論の歴史の解体の課題」で素描されるのみであり、第二部として予告された具体的内容は、後に全集に収められた講義『現象学の根本諸問題』から伺うことしかできない。そこで「解体」されるべきとされるのは、ギリシア古代から引き継がれてきた「存在を現前として」「特定の時間様態である現在から」（25/74）理解するという存在論の伝統、すなわち「直前性（Vorhandenheit）の存在論」である。デリダの「現前性の形而上学の脱構築」は、この企図を引き継ぐものである。

『存在と時間』においては、「解体」は「存在論の歴史」に向けられており、まだ「存在論」自体には向けられていない。つまり、古代ギリシア以来の現前性にもとづく存在論の伝統が批判されるとしても、現存在の本来的な存在理解にもとづく別の存在論の可能性が残されていたが、後のハイデガーは「存在論」という用語自体の拒否に向かう。それは結局、本質的に「存在」ではなく「存在者」しか問わない、あるいは存在者の「存在者性」を問うのみであって「存在そのもの」を問わない。これは「形而上学」という用語についても同様とされる。

さて、この「解体」の意味は、決して否定的なものではなく、このことはデリダのいう「脱構築」にも受け継がれている。ハイデガーによれば、「伝統」は、伝承されてきたものを自明とすることによってむしろそれを覆い隠し、問いの可能性を塞ぎ、そこからそれが生じてきた「根源的な「源泉」」への通路を塞いでしまう（21/66）。それゆえこの伝統の解体が要請されるのだが、それは「悪しき相対化」でもなければ、「存在論の伝統を振り切るという否定的な意味」をもつものでもない。逆に伝統を「その積極的な可能性において」「その限界において」明らかにすることであり、伝統的存在論の「諸規定がそこから得られた根源的経験に引き戻す」（22/68）ことである。つまりハイデガーのいう「解体」には、既に伝統を取り上げ直す「反復」（26/76）の意味合いがある。

デリダのいうように、この解体と存在の問いは不可分である。つまり、我々は一から根源的な問いを問いはじめることができる訳ではなく、我々の思索の言語は既に伝統によって形成されているのだから、既に我々がそのうちにいる伝統から出発して問わねばならず、問いは不可避免的に伝統の解体を含まねばならない。存在論の歴史の解体は存在の問いの本質的部分であり（HQ58）、そのうちで生まれ、そこから切り離せない。それゆえ存在の問いはすでに歴史的な問いである。

ハイデガーはこの解体を、現存在の存在の意味としての「時間性」、すなわち、現在の現前を根源とするのではない「脱自」の構造を手引きとして行おうとする。この「時間性」の解明にあてられるのが、『存在と時間』の公刊された部分である、現存在の実存論的分析論であり、それゆえこれは「基礎存在論」と呼ばれる。

「存在」の問いとは、存在者の存在を問うものであるが、この問いが与えられるべき特権的な存在者とは、我々自身がそれであり、問うものである存在者（SZ7/上38）である現存在である。現存在には、自ら自身と、それ以外の存在者の存在についての先存在論的な理解が備わっている（13/50）。それゆえ存在の問いは、現存在の存在理解における存在の意味への問いである（5/34）。ただし、ここで理解とは一般的に言われる認識論的な意味ではなく、現存在の自らの存在の可能性への企投を意味しており（145/314）、「意味」とは「存在」という語の語義ではなく、企投がそれをめがけてなされるもの、企投の「向かう先（Woraufhin）」である（151/328）。

この分析論によって、まず、現存在自身の存在の意味が時間性であることが明らかにされる。当初の計画ではそこから、現存在が一般に存在を時間から理解しており、あらゆる存在理解の地平とは時間であることが示され、こうして「存在の意味への問い」への「答」が与えられるはずであった。（17-19/58-62）

しかし、分析の出発点とされる「さしあたり、たいてい」の現存在の通常のあり方は非本来的であり、日常的には、世界と、その眼前にある存在者に定位して、自らの存在をも、直前存在、現前として理解している（201/422）。「この平均的な漠然とした存在理解のなかには、存在についての伝統的な学説や見解が様々に浸透して」（6/36）おり、「今日なお哲学の概念組織を規定しているギリシア的存在論とその歴史は、現存在が自分自身と存在一般を「世界」の側から理解する」事を証拠だてている（21/67）。つまり、我々の日常性を規定している非本来的な現前中心の存在理解は、古代ギリシア以来の存在論の伝統に由来するのであり、それゆえ、日常的な非本来的な存在理解から本来的な存在理解へとさかのぼることは、「存在論の歴史」の解体と通底している。

一方、死への先駆から取り出される本来的な時間性の構造とは、「自らに先立つ」現存在の将来から発現し、既在性に帰来し、そこから本来的な現在が生じる、という脱自の構造であり、そこで優位を持つのは将来であって、現在の現前性ではない。この現前性に収まらない構造が現存在の *Geschehen* であり、これによって現存在の存在は歴史的である。この本来的な時間性に定位して、伝統的な現前中心の存在論の歴史が解体されるはずであった。

しかし『存在と時間』は未完のままに終わり、存在一般の理解の地平としての時間を扱うはずの第一部第三編「時間と存在」は公刊されなかった。後年の『ヒューマニズム書簡』によれば、『存在と時間』については「主観性を捨て去るこの別の思索」が「この第三編「時間と存在」が差し控えられた事によって困難」になった。「この箇所全体が転回する」。その理由は「その思索がこの転回を十分に言い表せず」「形而上学の言語では切り抜けられなかった」ことであるとされる（GA9, 328/415）。この「形而上学とは別の言語」による「別の思索」「存在の真理を単純に言おうとする試み」は、1936年に、すなわち『哲学への寄与論稿』において開始されたとされる（313/397）。

デリダは「存在の問い」を、『存在と時間』からこの「別の思索」に至る連続性において捉え

ようとする。すると、この問い自体のうちに「別の思索」への移行の問題が孕まれることになる。

## 2. 二つの保証：言語と歴史

デリダはハイデガーの「存在の問い」の性格を明らかにするために、次のように問いかける。「存在の問いは、なぜ現存在の分析論を経由するのか？」さらに「なぜ存在の歴史性の問いは、現存在の歴史性の問いを経由するのか？」(HQ76-7)。というのは、ハイデガーは存在の問いを開始するにあたって、さまざまな先入見や形而上学的な前提を除外するが、にもかかわらず、「常に、既に」あるさかのほり得ない「事実」という形で、「二つの保証」を持ち込んでいるからである (77)。

まず「第一の保証」とは、「存在の意味が、既に何らかの仕方で使用可能であること」、つまり現存在が還元不可能な「事実」として先存在論的な存在理解を備えていること (78) であり、さらにこの先理解は、「存在」という語の意義の理解であることである (82)。

ついで「第二の保証」とは、「存在の歴史の問いは、現存在の歴史性から始められねばならない」ことである (121)。この二つの保証は別のものではなく、存在の問いが歴史的な問いであると同時にわれわれ現存在の存在理解の問いであり、すでに歴史が言語という形でこの存在理解を制約していることから、互いに不可分な関係にある (83)。

しかし、この「二つの保証」は、『存在と時間』の問いを性格づけるものとして見るかぎりでは、必ずしもハイデガーの論旨に忠実ではない。この性格づけ自体に、デリダ自身の選択が働いている。「第一の保証」は、『存在と時間』において「存在の意味の問い」を主導している現存在の時間性を、いわば回避して、「存在の意味」を最初から「存在」という語の語義に限定している。「第二の保証」についてのデリダの解釈は、現存在の時間性から歴史に至ることの困難を示すことに重点をおいている。つまり、デリダは、「存在論の歴史の解体」において前期のハイデガーが依拠した、それ自体現前性の支配を免れるとされ、「将来」に特権性を与えるものである本来的な「時間性」の問題を回避して、「歴史」の問題を「過去」によって形成された言語の問題へと集約しようとしている。

このことは、その後デリダが自らの企図として着手する「現前性の形而上学の脱構築」の特徴とも関連する。デリダは修士論文にあたる『フッサール哲学における発生の問題』においてフッサールの発生的現象学を扱ったが、この後の「脱構築」においては、その対象を「現前性」の明証性のうちにとどまる静態的現象学に限定し、発生的現象学をほとんど扱っていない。そして、現象学の脱構築において、言語の問題はきわめて大きな比重を占める。

第一の保証についていえば、『存在と時間』は、現存在の存在理解における「存在の意味」を問うが、このとき「意味」とは、「存在」という語の語義ではなく、理解＝企投の「そこに向かって、基づいて」であり、そこから時間性の構造が明らかにされる。「存在」という語の語義の歴

史性が問われるのは『形而上学入門』における別のアプローチであり、「第一の保証」においては、デリダはこの、時間性に結びついた「意味」の規定を回避して、そのまま『形而上学入門』における語義の問題に移っている。ハイデガーにおいては別のアプローチであったものをいわば短絡させていることになる。

また、「第二の保証」においては、『存在と時間』における「現存在の歴史性」と、「別の思索」における「存在の歴史」が連続するものとして語られ、その上で連続的な移行の不可能性が示されている。両者はハイデガーの思索の別のエポックに属するものであり、両者の間には「主観性を捨て去る別の思索」への移行が要請され、連続的な移行の困難は、当初から予想されるものである。

これは単にハイデガーにおいて異なる時期に属する問いの契機を一つにしているだけではない。『存在と時間』の属する前期の思索は、「意識」や「主体」といった概念を「直前性の存在論」に由来するものとして批判し、これに代えて「現存在」による「存在理解」に定位しているが、「現存在」にも超越論的主観性の契機があることはハイデガーがフッサール宛の書簡で認めている通りである。「人間的現存在の存在様式は」「それ自身のうちに、超越論的構成の可能性を隠し持っている」<sup>1</sup>。現存在自身と存在者一般の存在の意味が現存在の存在理解にあたえられており、この存在の意味を解釈学的現象学によって明らかにする限りで、『存在と時間』は広義の超越論的哲学に属するといえる。現存在の存在の意味を時間性として明らかにするためには本来的な存在理解が要請され、これは「決意性」によって可能になるとされる。デリダはここに「本来的主体性の形而上学」(249)を指摘しており、彼によればこの概念には未だに主体性が残存していることになる。

これに対して、先に見たように『ヒューマニズム書簡』は「転回」を語っている。『存在と時間』の未完について「その思索がこの転回を十分に言い表せず、形而上学の言語によっては切り抜けられなかった」(GA9, 328/415)といい、「1936年に始められた道」(313/393)への移行を語っている。そこで「存在の歴史」が語られることになるが、そこでは、前期の思索に超越論的主観性の契機が見られるのとは異なって、「人間は存在そのものによって存在の真理のうちに「投げ」入れられており」、「はたして、そしていかにして存在者が現れ出ているか」「決定するのは人間ではない」。「存在者の到来は存在の歴運に存している」(330/418)。Es gibt Seinのesとは存在であり、存在自身が自らを与える。「存在の歴史」は、前期の「存在論の歴史」とは異なって、人間の主観性の側からの存在理解ではなく、存在自体が人間に対して自らをどのように与えるかという、存在の側からの開示と隠蔽の推移としての存在の歴史へと変化している。

しかし、ハイデガーは「前期」と「中後期」の間の単純な断絶を主張する訳ではない。『ヒューマニズム書簡』によれば「この転回は『存在と時間』の立脚点の変更ではなく」、この転回によって、『存在と時間』が「存在忘却という根本経験から経験されている次元」に到達する(328/415)。



『ヒューマニズム書簡』は、いわば事後的に『存在と時間』を、「転回」を準備するものとしての連続性のうちに位置づけ直す。しかしそれは、主観性を離れた聴従的思索への移行を含み、単純に連続的なものでもない。ここには不連続と連続を同時に含んだ「移行」の問題がある。

デリダが「存在の歴史を問うためには、現存在の歴史性を通過しなければならない」というとき、『存在と時間』における「存在の問い」と、そこから連続的に移行できない「別の思索」をひとまず連続的なものとして捉えており、しかしその上であらためて連続的な移行の不可能性を示している。

### 3. 第一の保証 言語の事実

「第一の保証」をいうとき、デリダは、『存在と時間』のいう「存在の意味の先理解」を「存在」という語の理解と同一視している。デリダはハイデガーが「存在の意味が常に既に先理解されている言語一般の事実」から出発するといい、これに対して、ハイデガーがいかなる権利で「言語の事実から出発し」「存在という語の意味が先理解されているというのか」と問いかけているからである(HQ86)。そしてデリダによればその答えは『存在と時間』のうちにはなく、『形而上学入門』を待たなくてはならない(90)。『形而上学入門』によれば、存在の問い以外の問い、すなわち存在者に関する問いは、言語を要するとしても、言語と内在的、全面的に結びついているわけではなく、対象となる存在者は意味と独立に存在している(89)。これに対して、存在と言語の特異な関係が、「存在ではなくその語義の先理解」というハイデガーの保証を正当化することになる、という(90)。

しかし、デリダの読解は『存在と時間』の解釈としてのかぎりでは不正確である。『存在と時間』においては、「存在」の先理解とは、第一義的には「存在」という語の語義の先理解ではなく、現存在の存在の企投であり、意味とはその「向かう先」として、時間性の構造から規定される。彼はこの時間性と結びついた「意味」の規定を回避して、「存在」という語の語義、語源、文法、歴史に着目する『形而上学入門』の議論に接続する。

『存在と時間』のハイデガーは、現存在が「常に既に」そのなかで動いている「事実」としての先存在論的存在理解から出発し、そこに与えられた「存在の意味」を問う。しかしこの「存在の意味」にはハイデガーによって独自の意味が与えられており、それはいまだ「存在」という語の語義ではなく、前言語的な次元におかれている。

ハイデガーによれば、「現」すなわち自分自身とそれ以外の存在者の存在の開示性は、情態性(気分)と理解によって構成されている。ここで実存疇として定義された理解とは、何らかの対象の認識といったことではなく、自らの存在の可能性への企投であり、対象の認識様式の一つという意味での「理解」は、ここから派生したものとみなされる。「実存疇としての理解においてなされうるのは、何らかの物事ではなく、実存することとしての存在なのである」(SZ143/上311)。「現存在は、理解として、自らの存在を諸可能性に向けて企投する」(148/321)。そし

て意味とは「あるものがそこから、しかじかのものとして理解可能になるところ、すなわち企投において見越されたものの、先持と先視と先取によって構成された目当て」「企投の向かう先」である (151/328)。

つまり「存在の意味」は、可能性への企投という時間的な構造をもつ「理解」の「向かう先」として時間性の構造のうちに位置づけられ、第一義的には「存在」という語の語義ではなく、前言語的な位置におかれている。現存在の存在の意味である時間性は、この企投の構造から導かれるのであり、「存在」の語義からではない。これに対して、言語、さらに語義は、意味の分節から生じるものとして派生的な位置におかれている。

理解を「完成させること」が「解釈」(Auslegung) と呼ばれる。これは「理解において企投された諸可能性を仕上げること」であり (148/321)、理解可能性すなわち意味が「何かとしての何か」(etwas als etwas) という「として (als) 構造」によって分節されたものとして明らかになることである。ただし、この分節は解釈によって初めて行われるのではなく「理解可能性は既に、我がものにする解釈に先立って、常に既に分節されている」。この意味の「als 構造」による分節が「語り (Rede)」と呼ばれる。この「語り」は、「情態性および理解と実存論的に等根源的」であり、「解釈と陳述の根底に既に存している」。「言語の実存論的・存在論的基礎は語りである」(161/345)。この分節(語り)は「現存在の、すなわちその世界内存在の、実存論的構造」(87/199)としての有意義性自体の分節であり、言語に先立ち、これを可能にするものである。

「意味」とは「解釈において、より根源的には語りにおいて分節されうるもの」であり、それが「語りによる分節において分節されたもの」が「意義全体」と呼ばれる。「理解可能性の意義全体は、発現して語となる」。「語りが語りだされた表現態が言語である」。「それは語の全体性であり、語りはそのなかで特有の「世界的」存在をもち、こうして世界内部の存在者となると、一種の手許存在者のようになる」(161/346)。

つまり、『存在と時間』においては現存在の「存在の意味」が時間性として明らかにされるが、このとき「意味」とは企投を可能にする理解可能性、企投の「向かう先」という、それ自体時間的な構造において捉えられている。それは「存在」という語の語義ではなく、言語に先立っている。これに対して、言語と語義は、語りの分節から派生し、一種の「世界的」存在となったものである。それは、既に存在を現前と捉える非本来的、公共的な解釈によって歪められたものであり、そこから直接には本来的に理解された存在の意味へ至ることはできないことになる。

ハイデガーの『存在と時間』における企図は、本来的な現存在による自らの存在理解に即して、現前ではなく、企投の向かう先としての彼の存在の意味、すなわち時間性から、存在一般の意味へ至ることであった。存在の意味を「存在」という語の語義と同一化するとしたら、既に伝統と一般的な解釈性によって規定された非本来的な、現前としての存在の意味のうちに留まることになるだろう。



デリダは、彼のいう「第一の保証」において、「存在の意味」を「存在」という語の語義と同一視することによって、『存在と時間』が主導的なものとして扱った「意味」と時間性の問題に立ち入ることを回避しているように見える。

#### 4. 第二の保証 歴史性

二つ目の「保証」とは、「存在の歴史を問うためには、現存在の歴史性を通過しなければならない」ことである。しかし、これも『存在と時間』の問いを性格付けるものとしては妥当ではない。デリダ自身のいうように、「『存在と時間』における歴史性は、存在ではなく現存在の歴史性である」。そこから「存在論の歴史」の解体が企てられるとしても、いまだ「存在自身の歴史性、存在の真理の歴史性という主題は、『存在と時間』には属していない」(HQ75)。というのも、「存在の歴史」は、現存在の存在理解から「存在一般の意味」に至ろうとする『存在と時間』の問いにおいてではなく、ハイデガー自身のいう「存在が自らを与える」ことに聴従しようとする「主観性を捨て去る別の思索」において問題になる事柄だからである。デリダは「存在の問い」を、前期から中後期への移行も含めた広いスパンで捉えており、この連続的ならざる移行をどのように捉えるかが問題になる。

デリダのアプローチは、要約すると次のように言えるだろう。

1. 超越論的哲学から聴従的思索への移行を、「形而上学の言語」から「形而上学を免れる言語」への移行と捉え、問題を言語の問題へと集約する。これは『ヒューマニズム書簡』のハイデガーの示唆に従ったものと思われる。
2. ハイデガー自身の『存在と時間』でのアプローチ、すなわち、現存在の時間性から歴史性へと至ろうとするアプローチの困難を示している。このことは、「第一の保証」で見たことと同様に、『存在と時間』を主導する現存在の時間性という問題の回避によるものと言えるだろう。

ここでは、この二つ目の点についてみることにする。

デリダは、『存在と時間』における現存在の歴史性の分析論に「息切れ」(229)を指摘する。その二つの標と二つの理由が挙げられるが、いずれもひとつのことに帰着する(230)。

まず一つ目の標は、ハイデガーの分析が批判的的局面のみに留まり、そこから抜け出せないことであり、自身も「歴史性の問題の存在論的な所在を一応告知しておくにとどめる」としか言っていない(SZ377/下312)。

二つ目の標とは、現存在の分析論から「彼方へと」、つまり『存在と時間』のうちの未だオンティックな、あるいは形而上学的なものから解き放たれた「存在の歴史」の問題系へと「まったく連続的に」行くことは不可能だということである(HQ230)。

そしてこの息切れには二つの理由があるが、これは一つのことである。

一つ目の理由は、「現存在の歴史性、むしろ *Geschehen* の根源は、時間化にある」(231)とい

うことである。これが、「現存在の歴史性についての唯一のポジティブな主張」であり、つまり「その存在論的な所在の規定」である。『存在と時間』のいうように、現存在は「歴史の中におかれている」がゆえに「時間的」であるのではなく、逆に、「その存在の根底において時間的であるがゆえに、歴史的に実存する」(SZ376/下310)。歴史性の根底には現存在の時間性、現存在の脱—存の運動である時間化が存する。もしそうではなく、歴史性が時間化から独立であるとすれば、再び形而上学に陥ることになる(HQ232)。つまり、歴史が、さらに存在の歴史が実存の外で形成されるなら、存在の歴史は現存在の実存から独立であることになり、存在は現の外にあることになる(233)。そう考えるなら、存在は実体、超越的存在者、神の如き存在者になってしまうだろう。これを避けるために、歴史性は時間性に根を持つ必要がある(233)。すると、歴史性の問いは、現存在という特定の存在者との結びつきを免れ得ないことになる。

次いで、「別の危険」(二つ目の理由)として挙げられるのは、「時間性に対して、歴史性の独自性がない」こと、歴史性が時間性の一様態にすぎないことである。歴史性の存在論的所在を規定するのに用いられるのは、伸張、全体存在、関心、など時間化を規定する概念であり、歴史性独自の新たな概念がない(233)。歴史性は時間性に包みこまれたままになっている(234)。

デリダが、例外的に、歴史性に属する唯一のオリジナルな概念として挙げるのは「伝承」である(260)。ハイデガーによれば「現存在の決意性は本来的実存のそのつどの事実的可能性を開示する」。そしてそれらの可能性を「自ら引き受ける遺産の中から」開示するのであり、そこには「伝えられてきた可能性を自らに伝承する」ことが含まれている(SZ383/下324)。運命において「現存在は死に向かって自由でありつつ、相続され、しかも自ら選び取った可能性における自己自身へと、自らを伝承する」(384/325)。そしてこの「運命」は、共同体の、民族の共通の運命である歴運(Geschick)と結びつけられる(384/326)。

デリダはこの「伝承」を特に「自己伝承」と呼び、「自己から自己への伝承」という局面を強調する。それによってこれは、『カントと形而上学の問題』における「純粹自己触発」と相補的な時間の時間化をあらわす概念とされる(HQ265)。このように解釈することによって、デリダは「伝承」における過去の相続という契機と「民族」に至る共同性の契機を無視している。こうして「伝承」は歴史性を特徴づける独自の性格を失い、歴史性が時間性から区別されないという彼の解釈を裏づけるものとされるのである。つまり、「存在の歴史」以前に、現存在の時間性から歴史性に至ろうとするハイデガーの試み自体が不十分なものであったことになる。

これまでに見たのは、デリダのハイデガー講義における解釈が、『存在と時間』において主導的な役割を果たしている現存在の時間性の契機を回避して、問題を言語の問題へと集約していることである。つまり、それ自体として現前性の支配を超過するとされるものについて、彼は立ち入ることを避けたように思われる。このことは、彼自身がこの後着手する「現前性の形而上学」の「脱構築」の企てにも、同様に見られるのではないだろうか。

## 引用著作

GA9: Martin Heidegger, GA9, *Wegmarken*, Klostermann, 1976. 『道標』 辻村・ブフナー訳、創文社。

SZ, Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 14. Aufl., Niemeyer, 1977. 『存在と時間』 細谷訳、ちくま学芸文庫。

HQ: Jacques Derrida, *Heidegger: la question de l'Être et l'Histoire*, Galilée, 2013.

・既訳のあるものについては、原著と邦訳の頁数を併記した。引用部分の邦訳は、上記既訳の訳文を使用し、必要によって適宜変更を加えている。

## 注

- 1 エトムント・フッサール『ブリタニカ草稿』 谷訳、ちくま学芸文庫、165頁。